MIECZYSŁAW GOGACZ

O NOWSZYCH BADANIACH DOWODU ONTOLOGICZNEGO ANZELMA Z CANTERBURY

1. Najpoważniejszą pozycją wśród ostatnich publikacji, dotyczących Anzelma, jest niewątpliwie księga pamiątkowa anzelmiańskiego kongresu w Bec, wydana pt. *Spicilegium Beccense, Congrès International du IX-e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec,* t. I, Le Bec—Paris 1959. Księga zawiera artykuły, dotyczące problemów filozoficznych u Anzelma, problemów teologicznych, poszczególnych dzieł Anzelma i poszczególnych zagadnień, wynikających ze studiów nad Anzelmem. Zestawienie problemów jest imponujące i imponujący jest też zespół autorów: wybitni mediewiści filozofowie, teologowie i historycy.[1] *Spicilegium Beccense* stanowi po prostu doskonały przegląd stanowisk i opinii, dyskutowanych na kongresie w Bec.

Nie nawiązuje do tych stanowisk i opinii artykuł N. Malcolma, opublikowany z początkiem 1960 r. w kwartalniku „The Philosophical Review" i w tym samym kwartalniku bardzo krytykowany w początkach r. 1961. Artykuł stawia jednak mimo wszystko interesująco problem istnienia, który jest dla dowodu ontologicznego sprawą centralną i w związku z tym pogłębia zagadnienie interpretacji dowodu.

W tej sytuacji stało się celowe dokonanie zestawienia i przedyskutowanie, raczej zsyntetyzowanie poglądów, ogłoszonych w *Spicilegium Beccense,* oraz opinii, opublikowanych poza *Spicilegium,* w tym wypadku głównie Malcolma. I stało się także celowe zestawienie w ogóle różnych interpretacji dowodu ontologicznego, aby uzyskać jakąś sumę opinii, przybliżających intencję dowodu Anzelma.

Przeglądem interpretacji dowodu ontologicznego jest w pewnym stopniu rozprawa pt. *Problem interpretacji ontologicznego dowodu Anzelma z Canterbury.*[2] Rozprawa uwzględnia interpretacje tradycyjne, z nowszych interpretację Cappuynsa i Gilsona, prace kongresu w Bec i stanowisko Malcolma. Artykuł Malcolma jest ostatnią z naj-

---

[1] Cruz Hernandez, Henry, Michaud-Quantin, Nédoncelle, Hayen, Lefèvre, McIntyre, Vagaggini, Plagnieux, Rondet, Thonnard, Beckaert, Bouillard, Chatillon, Evdokimov, de Finance, Forest, de Lubac, Bouvier, Fairweather, Glorieux, Schmitt, Congar, Delhaye, Foreville, Cousin, Laporte, Leclercq, Pouchet, Salmon, Chibnall, Daoust, Dickinson, Mason, Secret, Urry, Dickson. W kongresie poza tym wzięli udział: Le Bras, de Bouard, Cross, Warnach, Southern, d'Alverny, Mohrmann, Gendebien, Zobel, Lemarignier, Audet, Jasqueline, Guizard, Rambaud, Gilson, Swieżawski, Legeard, Moore, Poreclloni, Roques, Manoir, Toru Ingu, Maccarone, Hamer, Vanni-Rovighi, Grammont, Kłoczowski. Z Polski przesłano na kongres trzy referaty (Zathey, Lewicki, Gogacz).

nowszych pozycją, omawianą w rozprawie, oddanej do druku w marcu 1960 r.

Poinformowanie czytelnika o głównych wynikach tego zestawienia i zreferowanie ciekawszych w 1961 r. punktów dyskusji nad dowodem ontologicznym jest celem artykułu.

2. W krytyce tradycyjnej stawia się zawsze Anzelmowi zarzut, że w swym dowodzie ontologicznym wyprowadził istnienie z pojęcia. Zarzut ten sformułował Gaunilon z Marmoutier-les-Tours. Tymczasem staranne przeczytanie tekstu *Proslogion*, poprzedzone dokładną analizą różnych interpretacji dowodu, prowadzi do wniosku, że Anzelm doszedł do zagadnienia istnienia na podstawie rzeczy. Znał mianowicie z doświadczenia przygodnie istniejące rzeczy. Urobił sobie pojęcie ich przygodnego istnienia i to pojęcie zanegował. Zgodnie z metodą negacji, która w jego czasach jest sposobem urabiania pojęć, dotyczących Boga, otrzymał pojęcie istnienia najdoskonalszego, nieprzygodnego. I na terenie *Proslogion* Anzelm tylko szukał desygnatu tego pojęcia najdoskonalszego istnienia. Argumentował, że desygnatem pojęcia najdoskonalszego istnienia jest realne istnienie treści, na którą wskazuje pojęcie Boga, wzięte z wiary.

Dowód ontologiczny Anzelma staje się więc dowodem o innym zupełnie charakterze. Jest to dowód swoiście aposterioryczny. W związku z tym nie odnosi się do niego zarzut, formułowany tradycyjnie w ten sposób, że w dowodzie ontologicznym Anzelma istnienie zawiera się w pojęciu.

Gaunilon po prostu nie odczytał dokładnie *Proslogionu*. A przede wszystkim przystąpił do dowodu ontologicznego z niewłaściwym „narzędziem" badań. Odczytał dowód Anzelma przy pomocy dwu terminów „pojęcie" i „istnienie". Pojęcie przeciwstawiał istnieniu. I słusznie. To rzeczywiście są dwa odrębne porządki ontyczne. Twierdził jednak, że Anzelm wyprowadził z pojęcia Boga istnienie Boże.

Niewłaściwość ujmowania myśli Anzelma w schemat „pojęcie — istnienie" staje się jasna i wprost uderza przy czytaniu Hegla i studiowaniu jego dowodu ontologicznego. Hegel widzi wewnętrzny związek między pojęciem i istnieniem. Związek ten w języku arystotelesowskim dałby się wyrazić przy pomocy terminów „forma" i „materia". Anzelm oczywiście nie w ten sposób rozumie związek pojęcia z istnieniem. Dla Anzelma pojęcie jest znakiem desygnatu. Pojęcie zawsze tylko oznacza. A więc należy odczytywać Anzelma przy pomocy zupełnie innej pary terminów, mianowicie „znak" i „desygnat". Anzelm zna pojęcie przygodnego istnienia. Desygnatem tego pojęcia są przygodnie istniejące rzeczy. Anzelm przez zanegowanie tego po-

---

[2] Przygotował M. Gogacz; rozprawa stanowi pierwszą część książki pt. *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961.

jęcia urabia sobie pojęcie najdoskonalszego istnienia. Co jest desygnatem tego pojęcia? I tu zaczyna się dowód ontologiczny.

3. W r. 1934 w swym artykule pt. *L'argument de S. Anselme*[3] M. Cappuyns podsumowuje tradycyjne interpretacje dowodu ontologicznego Anzelma. Przestudiowanie tych interpretacji prowadzi do przekonania, że prawie wszystkie w ostatecznym swym wniosku raczej negują dowód ontologiczny. Interpretują go w ten sposób, że dowód staje się swoistego typu komentarzem gdzie indziej i w inny sposób uzasadnionych twierdzeń.

Cappuyns poza tym proponuje inne rozumienie dowodu. Twierdzi mianowicie, że dowód Anzelma polega na przejściu z pojęcia, w którym nie akcentuje się istnienia Boga, do pojęcia, w którym akcentuje się istnienie Boga. Nie jest tylko jasne u Cappuynsa, czy pojęcie jest znakiem realnie istniejącego desygnatu, czy też samo w sobie jest przedmiotem analizy.

Tę sprawę właśnie rozwija E. Gilson w artykule pt. *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*[4] z r. 1934. Gilson dyskutując tu z K. Barthem i P. Stolzem charakteryzuje wewnętrzny sens dowodu, jego strukturę i związki z tezami wypowiedzianymi przez Anzelma w *De veritate*. Te związki właśnie są ogromnie ważne. Gilson mianowicie na podstawie teorii prawdy, odczytanej w *De veritate* Anzelma, twierdzi, że istnienie Boga jest przyczyną pojęcia istnienia Boga. Najpierw bowiem jest rzecz, a potem pojęcie tej rzeczy. Anzelm bardzo podkreśla to, że porządek ontyczny jest podstawą porządku noetycznego. Gilson więc całkowicie odwraca interpretacje tradycyjne. Nie z pojęcia istnienia, lecz z istnienia dochodzi się do pojęcia. W każdym razie Gilson operuje jeszcze tym samym, co Gaunilon, narzędziem: pojęcie — istnienie, mimo że odkrywa w De *veritate* związek między znakiem i desygnatem. Gilson dodaje gdzie indziej, mianowicie w swych podręcznikach historii filozofii, że istnienie realne jest według Anzelma czymś więcej niż istnienie pomyślane. Anzelm to wykazuje i na tym polega dowód.

W r. 1960 cytowany już N. Malcolm analizuje[5] problem logicznej niemożliwości nieistnienia Boga. Twierdzi, że Anzelm nie mówi o istnieniu Boga, lecz o konieczności istnienia Boga. Bóg jest bytem, do którego nie odnosi się pojęcie istnienia przygodnego. Istnienie Boga jest więc albo logicznie niemożliwe, albo logicznie tylko konieczne. I według Malcolma Anzelm to właśnie chciał wykazać.

Te trzy interpretacje wzajemnie się uzupełniają i są jak gdyby

[3] „Recherches de théologie ancienne et médiévale", VI (1934) 313—330.

[4] „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", IX (1934) 5—51.

[5] W artykule pt. *Anselm's ontological arguments*. „The Philosophical Review", LXIX (1960) 41—62.

ciągiem tych samych analiz. Podczas gdy Cappuyns analizuje pojęcie, w którym należy doczytać się podstawowej cechy Boga, mianowicie istnienia, Gilson rozważa metafizyczną przewagę istnienia realnego nad pomyślanym. Malcolm atakuje interpretacje, według których istnienie jest rozumiane jako cecha bytu. Stawia akcent na problemie konieczności. Dla Gilsona konieczność istnienia Boga wyznaczała konieczność stwierdzenia tego istnienia. Malcolm wykazuje, że samo istnienie Boga jest logicznie konieczne. Inaczej Bóg byłby bytem przygodnym, co w wypadku Boga jest nonsensem.

Powyższe wnioski są jakże dalekim etapem w stosunku do tradycyjnych rozważań, które widziały w dowodzie tylko teologię lub tylko mistykę.

4. Podam teraz główną myśl dowodu ontologicznego, sens tego dowodu według interpretacji, która wynika z analizy tekstu *Proslogion* i uprzedniej krytyki wielu dotychczasowych stanowisk, a także z tych sugestii, które weszły do sprawy Anzelma dzięki pracom, zgłoszonym na kongres anzelmiański w Bec.

Po przedstawieniu interpretacji dowodu przejdę do pokazania kilku tekstów, jako argumentów, że dowód Anzelma nie jest wynikiem analizy pojęcia Boga. Zilustruję więc kilkoma tekstami teorię negacji, czyli teorię sposobu urabiania pojęć o Bogu. Tego właśnie sposobu Anzelm używa. A dalej omówię teorię *rectitudo*, czyli teorię związków między znakiem i desygnatem. I omówię poglądy Anzelma na istnienie. To wszystko pozwoli zająć stanowisko wobec interpretacji tradycyjnych i wciąż powtarzanej interpretacji platońskiej.

Gilson poprawił interpretacje tradycyjne wykazując, że nie z pojęcia Anzelm przechodzi do istnienia, lecz dlatego mamy pojęcie Boga, ponieważ Bóg istnieje. Biorąc pod uwagę wykrytą przez Gilsona w *De veritate* Anzelma teorię *rectitudo* należy przyjąć, że terminowi „pojęcie" odpowiada u Anzelma termin „desygnat", za który można podstawić oznaczone pojęciem najdoskonalsze istnienie i treść, oznaczoną pojęciem Boga.

A oto główna myśl dowodu. Anzelm doświadczał rzeczy i poznał ich przygodne istnienie. Przy pomocy metody negacji, metody urabiania pojęć, dotyczących Boga, Anzelm zanegował poznane istnienie przygodne i otrzymał pojęcie istnienia najdoskonalszego. Temu pojęciu na zasadzie teorii *rectitudo*, a więc teorii związku między znakiem a desygnatem, z konieczności odpowiada desygnat. Anzelm szuka tego desygnatu, szuka mianowicie najdoskonalszego istnienia. Można powiedzieć, że Anzelm szuka podmiotu najdoskonalej istniejącego. Ten podmiot Anzelm ujmuje od strony jego cech konstytutywnych. Ujmuje więc od strony istoty, którą wyraża się w pojęciu. W ten sposób Anzelm dociera do pojęcia Boga. To pojęcie Anzelm zna z wiary i twierdzi, że tylko treść pojęcia Boga jest desygnatem pojęcia najdoskonalszego

istnienia. Pojęcie Boga wskazuje na desygnat pojęcia najdoskonalszego istnienia. Pojęcie Boga więc i pojęcie najdoskonalszego istnienia są znakiem tego samego desygnatu. Krótko mówiąc desygnatem pojęcia najdoskonalszego istnienia jest treść, o której informuje pojęcie Boga.

Przedstawiona powyżej główna myśl dowodu jest rekonstrukcją myślenia Anzelma. W samym *Proslogion* Anzelm trochę inaczej redaguje swoje myśli, mianowicie w ten sposób, że dla pojęcia Boga szuka w rzeczywistości takiego desygnatu, który *maxime omnium habet esse.*

Ten układ treści jest wyznaczony metodyką wczesnośredniowieczną, według której dla jakiejś tezy, wziętej z teologii, szuka się w rzeczywistości tylu faktów, ile ich wystarczy do wykazania słuszności tej tezy.

5. Wszystkie powyższe rozważania można streścić bardzo krótko w następujący sposób:

a) pojęcie $>$ istnienie (interpretacje tradycyjne: istnienie zawiera się w pojęciu; Anzelm z pojęcia wyprowadził istnienie)

b) pojęcie $<$ istnienie (interpretacja Gilsona i teoria *rectitudo*: ponieważ istnieje Bóg, posiadamy pojęcie Boga. To pojęcie desygnuje rzecz, rzecz istotę, istota myśl Boga)

c) pojęcie ↗ istnienia / ↘ Boga ——→ desygnat ↗ istnienie / ↘ Bóg

(szukając desygnatu pojęcia najdoskonalszego istnienia Anzelm stwierdził, że temu pojęciu odpowiada najdoskonalsze istnienie najdoskonalszych treści, oznaczonych pojęciem Bóg).

6. a) Przedstawię teraz kilka tekstów, w których Anzelm operuje metodą negacji. Metoda ta, najkrócej mówiąc polega na tym, że jakieś dostrzeżone w rzeczy treści, właściwe tej rzeczy i orzekane o niej jednoznacznie, neguje się, by móc tę negację orzec o Bogu, do którego nie odnosi się w tym samym znaczeniu, co do rzeczy, poznana w rzeczy właściwość. Z negacją łączy się w tej metodzie afirmacja, która jest zaakcentowaniem najwyższego stopnia doskonałości.

Należy zwrócić uwagę najpierw na takie wyrażenia w *Proslogion:* „jesteś ponad rzeczami (*tu es... ultra omnia*)” [6], „jesteś czymś co bardziej istnieje niż inne rzeczy (*tu es... quidquid melius es esse quam non esse*)”,[7] „Ty sam posiadasz istnienie w stopniu najwyższym (*solus*

[6] Prosl. 20, 18, s. 115. (Teksty Anzelma cytuje się w następujący sposób: Prosl. jest skrótem nazwy dzieła, cyfra po skrócie podaje numer paragrafu, cyfra środkowa, często dwie połączone myślnikiem, oznacza wiersze na danej stronicy, cyfra ostatnia oznacza stronicę dzieła według wydania F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia,* Seccovii 1938, t. I).

[7] Prosl. 5, 15, s. 104.

maxime omnium habes esse)",[8] „jesteś czymś większym niż mogę pomyśleć (*es quidem maius quam cogitari possit*)".[9]

Rzeczy więc są dobre, odrębne, niedoskonałe w istnieniu. Bóg jest najlepszy, jest ponad rzeczami, posiada istnienie w stopniu najwyższym. Anzelm więc w taki sposób mówi o Bogu, że stwierdzenie *maxime esse* w odniesieniu do Boga jest konsekwencją zanegowania przygodnego istnienia rzeczy.

b) Teorię *rectitudo* prezentuje w literaturze filozoficznej przede wszystkim Gilson.[10] Wykrył ją w *De veritate* Anzelma i wprowadził do rozważań o naturze dowodu ontologicznego.

Według Gilsona istnieje w porządku poznania swoista kolejność przyczyn i skutków. Słowo jest znakiem pojęcia i o tyle jest słowem, o ile to pojęcie wyraża. Całą więc swą naturą pełni funkcję znaku. *Rectitudo* u Anzelma polega więc na oznaczaniu. Jest to wskazywanie przez rzecz całą jej naturą na coś oznaczanego. Została tu po prostu przeniesiona do zagadnień poznania metafizyczna teoria symbolizmu, która przyjmuje, że rzeczy wskazują sobą na coś od nich doskonalszego. Jest to także sięgając głębiej wzięta z Plotyna teoria, że hipostaza niższa poznaje hipostazę wyższą i przekształca się w nią.

Słowo więc jest znakiem pojęcia, a dalej pojęcie jest znakiem rzeczy, rzecz znakiem istoty, istota znakiem idei, bytującej w umyśle Boga. Bóg nie wyraża żadnej *rectitudo*. Bóg jest prawdą i początkiem hierarchii przyczyn i skutków, właśnie tej *rectitudo*, która wiąże Boga z istotą rzeczy, rzecz z pojęciem, pojęcie ze słowem. Jeżeli więc istnieje słowo, istnieje Bóg, jako przyczyna warunkująca sensowność ciągu prawdziwości, zachodzących między poszczególnymi znakami i ich desygnatem. Anzelm opiera to twierdzenie na przekonaniu, że konieczność ontyczna poprzedza konieczność noetyczną.[11] Jeżeli istnieje znak, istnieje desygnat. Jeżeli istnieje pojęcie Boga, istnieje desygnat tego pojęcia, najdoskonalsza treść realizująca najdoskonalsze istnienie, oznaczone oczywiście pojęciem, uzyskanym przez zanegowanie pojęcia istnienia przygodnego.

c) Anzelm operuje w swoim dowodzie takimi elementami, które muszą pojawić się w każdym dowodzie istnienia Boga. Są to dwa momenty: doświadczenie rzeczy i zasada racji bytu. Anzelm wyraźnie posługuje się nimi w *Monologion*: *innumerabilia bona, quorum diversitatem sensibus corporeis experimur, quidquid est per aliquid est.*[12]

Z połączenia tych dwu momentów, po zanalizowaniu wyników doświadczenia w świetle zasady racji bytu, wynika, że Bóg istnieje.

---

[8] Prosl. 3, 7—8, s. 103.

[9] Prosl. 15, 14, s. 112.

[10] *Sens et nature*, s. 11.

[11] E. Gilson, op. cit., s. 12.

[12] Monol. 1, 5—7, s. 14; 3, 16—17, s. 16.

Anzelm powie to wyraźnie: *necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt, ... non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit.*[13] Istnieje najdoskonalsze istnienie, skoro istnieją rzeczy. To istnienie jest ich przyczyną.

Terminu *existit* Anzelm używa także w *Proslogion*: *existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*[14] Istnieje bez wątpienia byt, nad który nic większego nie można pomyśleć. Istnieje jako poznany i istnieje realnie.

Termin *existit* ma u Anzelma znaczenie egzystencjalne i oznacza istnienie (*existere*), a nie tylko bytowanie (*esse*). Anzelm bowiem poprzez pojęcie analizuje realne rzeczy i realnemu istnieniu przygodnemu przeciwstawia istnienie najdoskonalsze. Tak rozumie Anzelma wbrew Stolzowi także Gilson. Tę sprawę omawia szerzej także autor artykułu z wymienionej już pozycji pt. *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy.* W każdym razie w *Monologion* Anzelm stoi na stanowisku, że *essentia, esse, existens* mają się tak do siebie jak *lux, lucere, lucens.* Trudno jest ustalić właściwe znaczenie tych terminów. Z porównania jasno wynika i w sposób pewny, że dla Anzelma czym innym jest *esse* i *existens.*[15] To twierdzenie obowiązuje także w *Proslogion*, ponieważ po pierwsze Anzelm używa w *Proslogion* obu terminów *esse* i *existit*, po drugie analizuje poprzez pojęcie sytuację w świecie realnym. Przecież pojęcie nawet istnienia jest dla Anzelma tylko znakiem realnego istnienia przygodnego i istnienia najdoskonalszego.

d) W związku z faktem relacji między znakiem i desygnatem w rozważaniach Anzelma interpretację platońską dowodu ontologicznego można już łatwo odeprzeć. Platonizm byłby wtedy, gdyby Anzelm analizował pojęcie jako pojęcie. Tymczasem dla Anzelma pojęcie jest zawsze tylko znakiem desygnatu. Anzelm analizuje rzeczy poprzez pojęcia. W platonizmie nie ma tej koniecznej relacji między pojęciem i desygnatem, wyrażonej w *rectitudo.* W platonizmie pojęcia są przedmiotem analizy. Przez pojęcie rozumiem idee, ponieważ tak je rozumiał także Platon pod koniec swego życia. Poza tym dla Anzelma desygnatem pojęć nie jest idea, lecz zawsze realna rzecz. Anzelm nie analizuje pojęć. Anzelm przez pojęcia ujmuje *ens quo maius cogitari non potest.* Ten byt istnieje realnie i jest tylko oznaczony pojęciem najdoskonalszego istnienia i pojęciem Boga, wziętym z wiary.

7. Najciekawsza w 1961 r. jest, wydaje się, dyskusja wywołana artykułem Malcolma. Jest to bardzo ostra dyskusja, właściwie atak na Malcolma. Malcolma atakuje Allen, Abelson, Penelhum, Plantinga, Henle, Matthews — sześciu uczonych, których artykuły redakcja „The

---

13 Monol. 3, 16—17, s. 16; 27, 13—14, s. 45.
14 Prosl. 2, 2, s. 102.
15 Monol. 6, 15—19, s. 20.

Philosophical Review" opublikowała razem w zeszycie pierwszym swego kwartalnika z 1961 r.[16]

Prawie wszyscy dyskutanci nawiązują do dwu momentów artykułu Malcolma: do zagadnienia konieczności istnienia Boga i do stwierdzenia przez Malcolma dwu dowodów ontologicznych u Anzelma.

Malcolm zresztą bardzo ciekawie wyróżnia dwa dowody ontologiczne. Pierwszy według niego dowód posługuje się twierdzeniem, że rzecz jest czymś większym, gdy istnieje, niż gdy nie istnieje. Drugi dowód posługuje się znowu takim twierdzeniem, że rzecz jest czymś większym, gdy istnieje w sposób konieczny, niż gdy istnieje nie w taki sposób.[17]

Allen twierdzi, że Malcolm nie obronił dowodów ontologicznych. Takie bowiem twierdzenie, że istnienie jest *a predicat*, Malcolm odrzucał przy pomocy argumentu, w którym przyjmował to twierdzenie. Allen sądzi, że sam dowód ontologiczny *remains a hoary fallacy*.[18] Także Penelhum odrzuca w wyniku swoich analiz przekonanie Malcolma, że istnienie Boga jest logicznie konieczne. Plantinga dowodzi, w ciekawszych zresztą analizach, że jednak nie wynika z rozważań Malcolma i jego rekonstrukcji dowodu ontologicznego konieczność istnienia Boga.[19]

Abelson najpierw podziwia oryginalność myśli Malcolma, jego świetne nawiązanie do Kanta. Bada, czy *is necessary existence a property*? Rozważa analogię między teologią i matematyką, różnicę między *mathematical existence and empirical existence*, problem jednoznaczności pojęcia Boga. I stwierdza, że konieczność istnienia nie jest ani właściwością, ani doskonałością Boga. Jest tylko *peculiarity of the language of rational theology*.[20] Nie można więc u Anzelma wykazać, że istnienie Boga jest konieczne.

Matthews zarzuca Malcolmowi niedokładne tłumaczenie tekstów Anzelma. Uważa, że Malcolm *non possit cogitari* przetłumaczył przez *is logically impossible*, a powinien oddać to przez *could not be conceived*.[21] Nie mogę jednak zgodzić się z Matthews, że *quiddam maius*

---

[16] „The Philosophical Review", LXX (1961): R. E. Allen, *The Ontological Argument*, s. 56—66; R. Abelson, *Not Necessarily*, s. 67—84; T. Penelhum, *On the Second Ontological Argument*, s. 85—92; A. Plantinga, *A Valid Ontological Argument?* s. 93—101; P. Henle, *Uses of the Ontological Argument*, s. 102—109; G. B. Matthews, *On Conceivability in Anselm and Malcolm*, s. 110—111.

[17] *His first ontological proof uses the principle that a thing is greater if it exists than if does not exist. His second proof employs the different principle that a thing is greater if it necessarily exists than if it does not necessarily exist.* N. Malcolm, op. cit., s. 66.

[18] R. E. Allen, op. cit. s. 66.

[19] *Nor does it follow that „God exists" is necessary.* A. Plantinga, op. cit., s. 101.

[20] R. Abelson, op. cit., s. 77.

[21] G. B. Matthews, op. cit., s. 110.

quam cogitari possit znaczy *that God exceeds our powers of comprehension, not that God is greater than is logically possible.*[22]

Okazuje się, że cała dyskusja wokół Malcolma sprowadza się przede wszystkim do rozważań, zasugerowanych problemami raczej logiki. Rozważania są interesujące, ale poza wnioskiem negatywnym w stosunku do twierdzeń Malcolma nie wnoszą uzupełnień w zakresie problemu interpretacji dowodu ontologicznego.

Po prostu nie ukazują się prace, które ujmowałyby problem interpretacji dowodu ontologicznego na tle całości dotychczasowych badań. Podejmuje się, jak w wypadku sprawy Malcolma, tylko szczegółowe zagadnienia i niektóre opinie.

RECHERCHES RÉCENTES SUR LA PREUVE ONTOLOGIQUE D'ANSELME DE CANTORBÉRY

L'article apporte des informations relatives aux principaux résultats de la confrontation de différentes interprétations de la preuve ontologique anselmienne. Il rend également compte des discussions que la preuve en cause a suscitées en 1961.

La critique traditionnelle reproche à Anselme d'avoir déduit l'existence de Dieu de la notion de Dieu. En présentant les analyses de Cappuyns, Gilson, Malcolm, Hegel, l'auteur démontre que, en quête de ce qui est désigné par la notion d'existence au plus haut point parfaite, Anselme se voit amené à constater qu'à cette notion correspond la plus parfaite existence des plus parfaits traits distinctifs auxquels on donne le nom de Dieu. En effet, envisagée de ce point de vue, la preuve d'Anselme serait *a posteriori* dans un sens particulier de ce terme. Anselme élabore la notion d'existence à partir des choses et il procède à la négation de cette notion, conformément à la méthode de la négation qui est à son époque la voie ordinaire de l'élaboration de notions relatives à Dieu. Il obtient la notion d'existence au plus haut point parfaite et dans le *Proslogion* il cherche ce qui est désigné par cette notion. Il démontre que ce qui est désigné par la notion d'existence au plus haut point parfaite, c'est précisément l'existence réelle des traits distinctifs indiqués par la notion de Dieu fournie par la foi.

La discussion suscitée en 1961 dans „*The Philosophical Review*" se ramène principalement aux considérations suggérées par des problèmes de la logique. Ces considérations sont intéressantes, mais n'apportent rien de nouveau pour ce qui est du problème de l'interprétation de la preuve ontologique.

[22] Ibid. s. 110.